EL CONCEPTO DEL TIEMPO

Martin Heidegger

(1924)

Noticia preliminar, traducción y notas
de Pablo Oyarzun Robles

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS.

EL CONCEPTO DEL TIEMPO

Martin Heidegger

Noticia preliminar, traducción y notas
de Pablo Oyarzun Robles

NOTICIA PRELIMINAR

Der Begriff der Zeit es una conferencia dictada por Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de julio de 1924. Posee una indiscutible importancia en el itinerario que lleva hacia *Ser y Tiempo*. Hans-Georg Gadamer la ha descrito como la "protoforma" (*Urform*) del *opus magnum* de Heidegger, y éste mismo la evoca allí en una nota a pie de página.* El texto presenta por primera vez en una síntesis extremadamente densa un conjunto de temas que formarán parte cordial de la obra, bajo la tentativa de una revisión absolutamente radical del concepto heredado de tiempo y con el hilo conductor ofrecido por la percepción de que el *Dasein* mismo (la existencia humana singularizada) *es* el tiempo. Aparecen aquí, "en forma de tesis", como dice la cita mencionada, estructuras que la analítica del *Dasein* se encargará de explicar con agudo detalle: el "ser en cada caso mío", el encontrarse, el ser-en-el-mundo, el ser-con-otros, la cura, el procurar y el trato, la auto-interpretación del *Dasein* y la significación cardinal del habla, la cotidianidad y el "uno", la *Unheimlichkeit*, la conciencia, la diferencia entre el ser-temporal, por así decir, performativo y el ser meramente presente (*Vorhandenheit*), la temporalidad propia y el privilegio del futuro, el ser-hacia-el-fin, la historicidad, la radicalidad del preguntar y la repetición transformadora de la pregunta misma (del "qué" al "quién", a través del "cómo"), para indicar un catálogo que no alcanza a ser exhaustivo. Sin duda, la falta de otros temas que juegan en *Ser y Tiempo* un papel esencial es igualmente notoria: la *Geworfenheit*, la comprensión, la angustia y la verdad, y la "destrucción" de la ontología tradicional, si sólo nos limitamos a enumerar los más fundamentales. Pero es claro que el *élan* de la obra venidera, el

---

* H.-G. Gadamer, "Martin Heidegger und die Marburger Theologie" ("M. H. y la teología de Marburgo"), en Otto Pöggeler (ed.), *Heidegger: Persperktiven zur Deutung seines Werkes* (*H.: perspectivas para la interpretación de su obra*, Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970), p. 169. La nota referida se encuentra en *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1967), p. 268. Su texto puede leerse, más adelante, en nuestra n. 18.

impulso de la inquisición ontológica que determina su "sentido direccional" y la conduce, a través de la analítica, hacia sus fundamentos posibilitantes, están aquí presentes con toda la energía deseable.

Tampoco se debe desatender a la circunstancia de esta comunicación. Que la conferencia sea leída ante la Sociedad Teológica, y que precisamente se inicie con el deslinde irremisible entre la encuesta filosófica y la encuesta teológica, posee un sentido que toca lo biográfico: puede leerse esto como la despedida formal que pronuncia Heidegger, llegado al umbral de su primera madurez filosófica, a su temprana vocación.

Para mayores señas, conviene decir que en el mismo año de 1924 Heidegger redacta un largo ensayo con idéntico título al de esta conferencia, destinado para su publicación en la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-geschichte*, a partir de la iniciativa de su co-editor, Erich Rothacker. El ensayo ofrece un comentario a la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartemburg, centrado en torno a la cuestión de la historicidad. La publicación queda abortada en razón de su longitud, y Heidegger sigue trabajando en el texto, previendo su aparición en el *Anuario* dirigido por Husserl. El trabajo puede ser considerado como el primer borrador de *Ser y Tiempo*. Al año siguiente, en el semestre de verano de 1925, Heidegger dicta un curso sobre la "Historia del concepto de tiempo", que será el segundo borrador de la obra.[**] Sobre los múltiples particulares de este proceso, v. el libro de Theodor Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley-Los Angeles-London: The University of California Press, 1993), esp. pp. 315-357.

El texto original de la conferencia lo hemos tomado de la edición bilingüe *The Concept of Time*, Translated by William McNeill (Oxford UK - Cambridge USA: Blackwell, 1992), que reproduce fielmente la edición alemana (Tübingen: Niemeyer, 1989), realizada por Hartmut Tietjen.[***] Además de la versión inglesa de McNeill, cotejamos la versión francesa de Michel Haar y Marc B. de Launay, aparecida en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Martin Heidegger (Paris: L'Herne / Le Livre de Poche, 1983, pp. 33-54). Nuestra traducción intenta ser fiel a las peculiaridades estilísticas del original, que conserva las huellas de la exposición oral, sacrifica la forma en favor de una acuñación terminológica exigente que permanece imantada en todo momento por la eficacia develadora del idioma, y estalla, de vez en vez, en fórmulas de retórica cortante que rozan la extravagancia. En pro de la legibilidad del texto hicimos algunas interpolaciones, que van entre corchetes. Expresiones alemanas que estimamos importantes de registrar aparecen destacadas entre

[**] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe* (GA), Bd. 20 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979).

[***] La publicación en el marco de la *Gesamtausgabe* de Heidegger está programada para el volumen 64.

paréntesis. Comentamos nuestras opciones y suministramos informaciones pertinentes en notas a pie de página. Intercalamos también las notas del editor alemán, con la rúbrica NEA.

Las siguientes reflexiones tratan del tiempo. ¿Qué es el tiempo?

Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces tiene que entendérselo desde ésta. Con ello están prediseñados el punto de partida y el camino de esta indagación: desde la eternidad al tiempo. El planteamiento de esta pregunta está en orden bajo el supuesto de que dispongamos del mencionado punto de partida, y, por lo tanto, que conozcamos la eternidad y la comprendamos suficientemente. Si la eternidad fuese algo otro que el vacío ser-siempre, el αφει, si Dios fuese la eternidad, entonces el modo más cercano de considerar el tiempo permanecería en la perplejidad, en tanto que no sabe acerca de Dios, en tanto que no comprende la encuesta dirigida a él. Si el acceso a Dios es la fe y el comprometerse con la eternidad no es otra cosa que esta fe, entonces la filosofía no tendrá jamás la eternidad y, por consiguiente, ésta no podría nunca ser empleada metódicamente como punto de vista posible para la discusión del tiempo. Jamás podrá apartarse esta perplejidad para la filosofía. Entonces, el teólogo es el legítimo conocedor del tema del tiempo; y si la memoria no engaña, la teología tiene que ver con el tiempo de múltiples modos.

Primeramente, la teología trata de la existencia humana (*menschliches Dasein*) como ser ante Dios, trata de su ser temporal en su relación con la eternidad. Dios mismo no requiere de teología, su existencia no está fundada por la fe.

En segundo lugar, se supone que la fe cristiana debe tener relación en sí misma con algo que aconteció en el tiempo, en un tiempo —es lo que se cuenta— del cual se dice que fue el tiempo "en que el tiempo fue consumado…".[1]

El filósofo no cree. Si el filósofo pregunta por el tiempo, entonces está resuelto *a comprender el tiempo a partir del tiempo*, o bien a partir del αφει, que tiene aspecto de eternidad, pero que se devela como un mero derivado del ser-temporal.

La siguiente consideración no es teológica. En términos teológicos —y ustedes son libres de entenderlo así—, la consideración del tiempo sólo puede tener el sentido de hacer más difícil la pregunta por la eternidad, de prepararla en el recto modo y plantearla en sentido propio. Pero este tratamiento tampoco es filosófico, en la medida en que no pretende aportar una determinación sistemática, universalmente válida, del tiempo, una determinación que tendría que llevar la pregunta más atrás, detrás del tiempo, hacia el nexo con las otras categorías.

Las reflexiones que siguen pertenecen quizás a una *pre-ciencia*, cuyo negocio comprende lo siguiente: conducir indagaciones sobre aquello que en definitiva

[1] *Gal.* 4, 4; cf. *Mk.* 1, 15; cf. además *Eph.* 1, 9 s. (NEA)

podría significarse con lo que la filosofía y la ciencia, lo de que el discurso interpretativo de la existencia, dicen acerca de ésta misma y del mundo. Si llegamos a claridad acerca de qué es un reloj, la especie de aprehensión que late en la física cobra vida, y, con ello, [también] el modo en que el tiempo tiene oportunidad de mostrarse. Esta pre-ciencia, dentro de la cual se mueve esta consideración, vive de la presuposición tal vez obstinada de que la filosofía y la ciencia se mueven en el concepto. Su posibilidad consiste en que cada investigador llegue a claridad sobre aquello que entiende y sobre lo que no entiende. Da a conocer cuándo una investigación está en su asunto, o cuándo se nutre de un saber verbal transmitido y desgastado sobre el mismo. Tales indagaciones son, por así decir, el servicio policial en el desfile de las ciencias, ocupación que ciertamente es subordinada, pero a veces urgente, en opinión de algunos. Su relación con la filosofía es sólo acompañarla, para llevar a cabo de vez en cuando un allanamiento de morada en casa de los antiguos, a fin de ver cómo [fue que] procedieron ellos propiamente. La siguiente reflexión tiene con la filosofía sólo tanto en común, cuanto que no es teología.

Primeramente, una provisoria indicación dirigida al tiempo que nos sale al encuentro en la cotidianidad, al tiempo de la naturaleza y del mundo. El interés por lo que sea el tiempo ha sido despertado de nuevo en el presente por el desarrollo de la investigación física en su reflexión sobre los principios fundamentales de la aprehensión y determinación que en ella han ser llevadas a cabo: la medición de la naturaleza en [el marco de] un sistema de relaciones espacio-temporales. El estado actual de esta investigación está fijado en la teoría einsteiniana de la relatividad. Algunas proposiciones de ésta: el espacio no es nada en sí mismo; no hay un espacio absoluto. Existe solamente en virtud de los cuerpos y las energías contenidas en él. (Una antigua proposición aristotélica:) También el tiempo no es nada. Persiste sólo a consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en él. No hay un tiempo absoluto, y tampoco una simultaneidad absoluta.[2] — En virtud del aspecto destructivo de esta teoría fácilmente se pasa por alto el aspecto positivo, y es que ella demuestra, frente a las transformaciones arbitrarias, la invariancia de las ecuaciones que describen los procesos naturales.

---

[2] Este aguzado resumen es de Heidegger. Cf., a propósito de esto, Albert Einstein, "Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie" ("El fundamento de la teoría general de la relatividad"). Annalen der Physik 49, Leipzig, 1916. Cf. también *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie* (*Sobre la teoría especial y general de la relatividad*. Séptima edición, Braunschweig: Vieweg, 1920, p. 90 ss. y 95 ss. Cf., además, *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie* (*Cuatro lecciones sobre la teoría de la relatividad*). Braunschweig: Vieweg, 1922, p. 2. (NEA)

El tiempo es aquello en lo cual ocurren los acontecimientos.[3] Así es como ya Aristóteles ve esto, en conexión con el modo fundamental de ser del ser natural: la alteración, el cambio de lugar, el movimiento: εφπει ου κινεσις, αφναγκε τη κινησεω τι εστειναι αυφτον.[4] Ya que él mismo no es movimiento, de alguna manera ha de tener ver con el movimiento. El tiempo sale al encuentro, por lo pronto, en el ente alteradizo; la alteración es en el tiempo. ¿A título de qué se deja visualizar el tiempo en este modo de encuentro, a saber, como el en-dónde (*Worin*) de lo alterable? ¿Se da aquí, como él mismo, en aquello que él es? ¿Puede una explicación del tiempo que arranque de aquí tener la garantía de que el tiempo proporcionará con ello, por así decir, los fenómenos fundamentales que lo determinan en su propio ser? ¿O bien, al buscar los fundamentos de los fenómenos, se nos remitirá hacia algo distinto?

¿A título de qué sale al encuentro el tiempo para el físico? La aprehensión determinante del tiempo tiene el carácter de la medición. La medición indica el Cuán-largo (*Wielange*) y el Cuándo (*Wann*), el Desde-cuándo-hasta-cuándo (*Von-wann-bis-wann*). Un reloj muestra el tiempo. Un reloj es un sistema físico, en el cual se repite constantemente la misma secuencia temporal, bajo el supuesto de que este sistema físico no está sujeto a alteración por una influencia exterior. La repetición es cíclica. Cada periodo tiene la misma duración temporal. El reloj da una duración idéntica que se repite constantemente, a la que siempre se puede volver a recurrir. La división de esta extensión durable es arbitraria. El reloj mide el tiempo en tanto que la extensión de la duración de un acontecer es comparada con secuencias idénticas del reloj y, a partir de esto, es determinada numéricamente en su Cuánto (*Soviel*).

¿Qué nos enseña el reloj sobre el tiempo? El tiempo es algo en que se puede fijar arbitrariamente un punto-ahora, de manera que, de dos puntos temporales diferentes, siempre uno es más temprano y el otro más tarde.[5] Y, en ello, ningún punto-ahora del tiempo se distingue de otro. En cuanto ahora, es el posible Más-temprano de un Más-tarde, y en cuanto Más-tarde, es el Más-tarde de un Más-temprano. Este tiempo es de punta a cabo uniforme, homogéneo. Sólo en la medida en que el tiempo está constituido en cuanto homogéneo, es medible. Así, el tiempo es un transcurrir cuyos estadios están, entre sí, en la relación de Más-temprano y Más-tarde. Cada Más-temprano y Más-tarde es determinable a partir de un ahora, el cual, sin embargo, es arbitrario. Si uno se dirige con el reloj a un acontecer, entonces el reloj torna explícito el acontecer, más en vista de su decurso

[3] Cf. Aristóteles, *Física* IV, cap. 11, 219 a ss. (NEA)

[4] *Id.*, 219 a 9 s. (NEA)

[5] Heidegger emplea los términos más "experienciales" *früher* y *später*, como expresiones propiamente temporales, a diferencia de los más abstractos *vorher* y *nachher*, "antes y después", "anterior y posterior", que definen una relación de tipo matemático-lógica. V. más adelante, p. 18.

en el ahora que en vista del Cuánto de su duración. La determinación primaria que suministra en cada caso el reloj no es la indicación del Cuán-largo, del Cuánto del tiempo que fluye en el presente, sino la fijación respectiva del ahora. Cuando saco mi reloj, lo primero que digo es: "Ahora son las nueve; 30 minutos desde que eso ocurrió. En tres horas serán las doce."

El tiempo ahora (*die Zeit jetzt*) que veo en el reloj: ¿qué es este ahora? Ahora, que hago esto; ahora, por ejemplo, que se va la luz. ¿Qué es el ahora? ¿Está el ahora a mi disposición? ¿Soy yo el ahora? ¿Es cada otra persona el ahora? Entonces el tiempo sería yo mismo, y cada otra persona sería el tiempo. En nuestro estar-uno-con-otro (*Miteinander*) seríamos el tiempo —ninguno y cada uno. ¿Soy yo el ahora, o sólo aquél que lo dice? ¿Con o sin un reloj explícito? Ahora, por la tarde, en la mañana, esta noche, hoy: aquí nos topamos con un reloj que la existencia humana ha adoptado desde siempre, el reloj natural de la alternancia de día y noche.

¿Qué hay (*welche Bewandtnis hat es*) con que la existencia humana se haya procurado un reloj ya antes de todos los relojes de bolsillo y de sol? ¿Dispongo del ser del tiempo y me refiero también a mí mismo en el ahora? ¿Soy yo mismo el ahora y mi existencia el tiempo? ¿O es, por fin, el tiempo mismo el que en nosotros se procura el reloj[6]? En el Libro XI de sus *Confesiones*, Agustín llevó la cuestión hasta el punto de si el espíritu mismo es el tiempo. Y Agustín dejó detenida la cuestión en este punto. "In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praeteruntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeteriunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior."[7] Parafraseando: "En ti, mi espíritu, mido los tiempos; te mido a ti, al medir el tiempo. No te me atravieses con la pregunta: ¿cómo es eso? No me desvíes a mirar lejos de ti por una falsa pregunta. No te salgas tú mismo al camino con la confusión de qué pueda concernirte a ti mismo. En ti, vuelvo a decir una y otra vez, mido el tiempo; las cosas pasajeras que salen al encuentro te traen a un hallarte-dispuesto (*Befindlichketi*) que permanece, mientras aquellas desaparecen. La disposición la mido en la existencia presente, no las cosas que pasan. Mi propio encontrarme-a-mí-mismo, repito, lo mido cuando mido el tiempo."[8]

[6] Es decir, un sistema de medición del tiempo. Recuérdese que la palabra alemana *Uhr* puede designar el "reloj" o la "hora".

[7] Agustín, *Confessiones*, Liber XI, cap. 27, resp. 36. *Sancti Aurelii Augustini opera omnia, post ˆovaniensium theologorum recensionem*. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841, Tomus I, p. 823 sq. (NEA)

[8] La traducción de Heidegger es, efectivamente, una paráfrasis. Más literalmente, el pasaje agustiniano dice: "En ti, alma mía, mido los tiempos; no quieras interrumpirme, esto es, no quieras interrumpirte a ti misma con tus impresiones turbulentas. En ti, digo, mido los tiempos; la impresión que las cosas que pasan hacen en ti, y que permanece cuando aquéllas se han ido, ésa misma es la que, estando presente, mido, no las cosas que pasan y produjeron esa impresión: ésa es la mido,

La pregunta por lo que es el tiempo ha remitido nuestra consideración a la existencia, si por existencia [, por *Dasein*,][9] se entiende a aquel ente en su ser al que conocemos como vida humana; este ente en la *eventualidad* (*Jeweiligkeit*)[10] de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros, que atañe a cada uno de nosotros en el enunciado fundamental: yo soy. El enunciado "yo soy" es el enunciado propiamente tal del ser [que tiene] el carácter del *Dasein* del hombre. En su eventualidad, este ente es en cuanto mío.

Pero ¿se requería de esta circunstanciada reflexión para toparnos con el *Dasein*? ¿No bastaba con la indicación de que los actos de la conciencia, los procesos anímicos, son en el tiempo —aun cuando estos actos se dirijan a algo que no está determinado por el tiempo? Es un rodeo. Pero de lo que se trata en la pregunta por el tiempo es de obtener una respuesta tal, que a partir suyo se hagan comprensibles los diversos modos del ser-temporal; y de hacer que se vuelva visible, desde el comienzo mismo, una posible conexión entre aquello que es en el tiempo y aquello que es la temporalidad propia (*eigentliche Zeitlichkeit*).

El tiempo de la naturaleza, consabido y discutido desde hace mucho, ha proporcionado hasta aquí el suelo para la explicación del tiempo. Si el ser humano es en el tiempo en un sentido señalado, de modo que en él pueda leerse lo que es el tiempo, entonces este *Dasein* tiene que ser caracterizado en las determinaciones fundamentales de su ser. Entonces, tendría que ocurrir que el ser-temporal (*das*

---

cuando mido los tiempos." En la versión de Heidegger, se destaca sobre todo la interpretación de *affectio* como *Befindlichkeit*, "encontrarse (dispuesto)".

[9] Esta definición del término *Dasein* instituye el sentido específico en que Heidegger lo emplea. En adelante, lo reproduciremos en alemán, obviando la traducción acuñada por Gaos de "ser-ahí".

[10] El término *Jeweiligkeit* juega un papel importante en el léxico heideggeriano entre 1923 y 1925, tal como se puede ver en los cursos *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* ("Ontología. Hermenéutica de la facticidad", GA, Bd. 63, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988), de 1923 y el previamente citado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* ("Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo", GA, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979), de 1925. En la expresión *jeweilig*, que habitualmente se vierte por "respectivo", está contenido un sentido de temporalidad: *Weile*, "rato", "lapso de tiempo". El distributivo *je* aduce la idea de una particularización del tiempo en referencia al *Dasein* individuado, que se profiere a sí mismo en el enunciado "yo soy". Esta última idea es la que domina en el empleo que hace Heidegger de este término. Correspondientemente con ello, será definitivamente sustituido por *Jemeinigkeit* (Gaos lo traduce por "en cada caso mío"), que *Ser y Tiempo* (§ 9) presenta, junto a la existencia (*Zu-sein, Existenz*), como uno de los dos caracteres primarios que permiten delimitar al *Dasein* como tema de la analítica. Desde luego, esto no implica desatender al sentido temporal, que precisamente ha conducido aquí, como en los otros sitios mencionados, a la elección del término. Hacia el final de la conferencia, Heidegger ofrecerá una reinterpretación del aserto tradicional que describe al tiempo como el *principium individuationis*, para concebirlo con arreglo a lo que podríamos denominar un pluralismo ontológico distributivo: en ello cabe advertir una precisa señal del sentido profundo que el término debe transmitir. No ocultamos el hecho de que la palabra "eventualidad" que escogemos aquí es un recurso de emergencia para dar cuenta de ese sentido.

Zeitlichsein) —entendido rectamente— fuese el enunciado fundamental del *Dasein* con respecto a su ser. Pero aun así se requiere de una indicación previa de algunas estructuras del *Dasein* mismo.

1. El *Dasein* es aquel ente que es caracterizado como *ser-en-el-mundo*. La vida humana no es un cierto sujeto que tenga que realizar algún artilugio para ingresar en el mundo. *Dasein* como ser-en-el-mundo significa: ser en el mundo de modo tal que este ser quiere decir: ir de trato (*umgehen*) con el mundo; perdurar (*verweilen*)[11] donde (*bei*) él en el modo del llevar a cabo, el poner en obra, el despachar, pero también [en el modo] de la contemplación, la interrogación, el determinar que contempla y compara. El ser-en-el-mundo está caracterizado como *procurar* (*Besorgen*).

2. El *Dasein* como este ser-en-el-mundo es, junto con ello, *ser-uno-con-otro*, ser con otros: tener-ahí (*dahaben*) el mismo mundo con otros, encontrarse uno y otro, ser uno con otro en el modo del ser-uno-para-el-otro. Pero este *Dasein* es, a la vez, ser-meramente-presente (*Vorhandensein*) para otros, e incluso tal como está allí una piedra, que no tiene mundo ahí ni lo procura.

3. Ser uno con otro en el mundo, en cuanto tenerlo uno con otro, posee una señalada determinación de ser. El modo fundamental del *Dasein* del mundo, el tener-ahí [mundo] uno con otro, es el *hablar*. Hablar es, considerado en plenitud: hablar, *ex*presándose (*sich* aus*sprechendes*), *con* otro *sobre* algo. En el hablar se juega preponderantemente el ser-en-el-mundo del hombre. Esto ya lo sabía Aristóteles. En la manera en que el *Dasein*, en su mundo, habla sobre el modo del trato con su mundo está dada también una *auto-interpretación* (*Selbstauslegung*) *del Dasein*. Enuncia a título de qué se comprende a sí mismo el *Dasein* en cada caso, a título de qué se toma. En el hablar uno con otro, en lo que uno, así, anda hablando, reside en cada caso la autointerpretación del presente, que se entre-tiene (*sich aufhält*)[12] en esta conversación.

4. El *Dasein* es un ente que se determina como "yo soy". Para el *Dasein* es constitutiva la *eventualidad* del "yo soy". Tan primariamente como el *Dasein* es ser-en-el-mundo, así mismo es *mi Dasein*. Es *en cada caso propio y, en cuanto propio, eventual.* Si este ente ha de ser caracterizado en su carácter de ser, no se puede hacer abstracción de la eventualidad como [una que es] en cada caso mía. *Mea res agitur*: todos los caracteres fundamentales tienen que converger, así, en la eventualidad como *mía en cada caso* (*je meiniges*).

---

[11] Se observará cómo juega este vocablo con el sentido temporal ya especificado (v., atrás, nuestra n. 9). *Verweilen* significa demorarse, detenerse, entretenerse: en algo o con algo, por ejemplo.

[12] *Sich aufhalten* significa "parar" (en algún lugar), "demorarse", "domiciliarse" transitoriamente. La expresión refiere un sentido determinadamente opuesto a *verweilen*, en la medida en que designa el absorberse del *Dasein* en el ajetreo cotidiano. Hemos optado por "entre-tener" para acentuar la idea de que esta absorción alivia al *Dasein* del serio estar-concernido por su ser.

6. En la medida en que el *Dasein* es un ente que yo soy, y está determinado a la vez como ser-uno-con-otro, las más de las veces y en promedio no soy yo mismo mi *Dasein*, sino los otros; yo soy con los otros, y los otros, asimismo, con los otros. Ninguno es él mismo en la cotidianidad. Lo que él es y cómo es, no lo es nadie: ninguno y, no obstante, todos, unos con otros. Este Nadie, por el cual nosotros mismos somos vividos en la *cotidianidad*, es el *"Uno"*. Uno dice, uno escucha, uno está por esto, uno procura. En la tenacidad del dominio de este Uno residen todas las posibilidades de mi *Dasein*, y a partir de esta nivelación es posible el "yo soy". Un ente que es la posibilidad del "yo soy" es, como tal, las más de las veces un ente que *uno* es.

6. El ente así caracterizado es un [ente] *al cual le va su ser* en su ser-en-el-mundo cotidiano y eventual. Tal como en todo hablar sobre el mundo reside un expresarse del *Dasein* sobre sí mismo, así *todo trato procurante* es un *procurar del ser del Dasein*. Aquello con lo cual tengo trato, con lo cual me ocupo, a lo cual me encadena mi profesión, soy en cierta medida yo mismo, y en ello se juega mi *Dasein*. *La cura por el Dasein ha puesto en cada caso el ser en la cura*, tal como es conocido y comprendido en la interpretación dominante del *Dasein*.

7. En la medianía del *Dasein* cotidiano no reside ninguna reflexión sobre el yo o el sí-mismo, y no obstante el *Dasein* se tiene a sí mismo. Se halla dispuesto consigo mismo. Se encuentra consigo en aquello con lo cual tiene trato comúnmente.

8. No se puede probar al *Dasein* como ente, y ni siquiera se lo puede señalar. La relación primaria al *Dasein* no es la contemplación, sino el "*ser*lo" (*das "es* sein*"*). El experimentarse, así como el hablar-sobre-sí-mismo, la auto-interpretación, es sólo un determinado modo señalado en que el *Dasein* se tiene en cada caso a sí mismo. En promedio, la interpretación del *Dasein* está dominada por la cotidianidad, por aquello que se opina sobre el *Dasein* y la vida humana de modo tra-dicional (*über-lieferter*), por el Uno, por la tradición (*Tradition*).

En la indicación de estos caracteres de ser todo está sometido a la presuposición de que este ente es accesible para una investigación que lo *interprete* en vista de su ser. ¿Es correcta esta presuposición o puede hacérsela vacilar? De hecho es posible. Pero esta dificultad no viene de que se reclame que la consideración psicológica del *Dasein* conduzca a la oscuridad. Debe hacerse visible una dificultad mucho más seria que la limitación del conocer humano, de manera tal que, precisamente, en el no-evadirnos de la perplejidad alcancemos la posibilidad de asir el *Dasein en la propiedad de su ser*.

La *propiedad del Dasein* es aquello que constituye su *más extrema posibilidad de ser* (*äußerste Seinsmöglichkeit*). El *Dasein* está primariamente determinado por esta más extrema posibilidad. La propiedad, como más extrema posibilidad del ser del

Dasein, es la determinación de ser en la cual todos los caracteres antes mencionados son lo que son. La perplejidad acerca de la aprehensión del *Dasein* no se funda en la limitación, inseguridad e imperfección de la facultad de conocimiento, sino en el ente mismo que debe ser conocido: en una posibilidad fundamental de su ser.

Entre otras, se mencionó la determinación de que el *Dasein* es en la eventualidad; en la medida en que es lo que puede ser, es en cada caso mío. Esta determinación atraviesa a este ser de punta a cabo, es constitutiva. Quien la tache ha perdido, a propósito de su tema, aquello de lo que habla.

Pero ¿cómo debe ser conocido este ente en su ser, antes de que haya llegado a su fin (*Ende*)? Pues con mi *Dasein* todavía estoy en camino. Todavía es algo que no ha llegado a su fin. Y cuando ha llegado a fin, ya, precisamente, no es más. Antes de este fin jamás es propiamente lo que puede ser; y si lo es, entonces ya no lo es más.

¿Acaso el *Dasein* de los otros no puede sustituir al *Dasein* en sentido propio? La información sobre el *Dasein* de otros que estuvieron conmigo y que han llegado a su término es una mala información. Por una parte, [ese *Dasein*] ya no es más. Su fin sería, pues, la nada. Por eso el *Dasein* de otros no puede sustituir al *Dasein* en sentido propio, si, por otra parte, ha de mantenerse firmemente la eventualidad como mía. Jamás tengo al *Dasein* del otro en el modo originario que es el único modo de tener *Dasein*: yo nunca *soy* el otro.[13]

Mientras menos apremio tenemos por escabullirnos subrepticiamente a esta perplejidad, mientras más largamente nos demoremos en ella, tanto más nítidamente se deja ver que en aquello que le depara al *Dasein* esta dificultad éste se muestra en su posibilidad más extrema. El fin de mi *Dasein*, mi muerte, no es algo con ocasión de lo cual se corte súbitamente un curso secuencial, sino una posibilidad de la que el *Dasein* sabe de un modo u otro: la más extrema posibilidad de sí mismo que él puede asumir, que puede apropiarse en cuanto una que le está por delante (*beworstehend*). El *Dasein* tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse

---

[13] El concepto del "tener" (*haben*) deja una impronta perceptible en esta conferencia. Aparece por primera vez en el curso del semestre de invierno de 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* ("Interpretaciones relativas a Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica", GA, Bd. 61, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985). Ya entonces el término *haben* cobra un claro sentido ontológico, afín al que puede observarse en el presente texto. En un alcance exegético, permite destacar el carácter primario de la noción griega de *οὐσία*, que originalmente designaba los "haberes", las posesiones, la "hacienda". El motivo esencial de la *propiedad* se anuncia, pues, en esta explicación del término. Pero la acepción más originaria que Heidegger está interesado en promover, y que aquí se hace particularmente patente, tiene que ver con la idea de que la "propiedad" "propiamente tal" del *Dasein*, es decir, su ser, no es en modo alguno una constancia o sustancia, un contenido de ser, por "rico" que éste sea, sino su singularizada eventualidad. Cf. también, más arriba, la expresión "tener-ahí" (mundo). El sentido de *haben* se conserva, en *Ser y Tiempo*, en la noción de la *Vorhabe* (el "pre-tener"), en el § 32.

con su muerte como la más extrema posibilidad de ser de él mismo. Esta extrema posibilidad de ser tiene el carácter del estar-por-delante con certeza, y esta certeza (*Gewißheit*) está caracterizada, a su vez, por una total indeterminación (*Unbestimmtheit*). La auto-interpretación del *Dasein* que sobrepasa todo otro enunciado en certeza y propiedad es la interpretación con respecto a su muerte, la indeterminada certeza de la más propia posibilidad del ser-hacia-el-fin (*Zu-Ende-seins*).

¿Qué tiene que ver esto con nuestra pregunta sobre qué es el tiempo y, en especial, con la pregunta más próxima, sobre qué es el *Dasein* en el tiempo? El *Dasein*, siempre en la eventualidad de [ser] en cada caso mío, sabe de su muerte, y esto también cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué es esto: *tener en cada caso la propia muerte*? *Es un precursar* (*Vorlaufen*) *del Dasein hacia su haber-pasado* (*Vorbei*) *como una extremísima posibilidad de sí mismo, que le está por delante con certeza y total indeterminación.* El *Dasein* como vida humana *es primariamente ser-posible*, el ser de la posibilidad del haber-pasado cierto y, no obstante, indeterminado.

En este contexto, el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad [constituida] de manera tal que sabe de la muerte, las más de las veces, en este sentido: ya lo sé, pero no pienso en ello. Sé de la muerte las más de las veces en el modo del saber que retrocede. Como interpretación del *Dasein*, este saber tiene inmediatamente a la mano el disimular esta posibilidad de su ser. El *Dasein* mismo tiene la posibilidad de evadir su muerte.

Este haber-pasado, como aquél hacia el cual precurso, hace, en este mi precursar hacia él, un descubrimiento: es el haber-pasado de *mí*. A título de este haber-pasado, descubre mi *Dasein* en cuanto súbitamente no más ahí; súbitamente no soy más ahí junto a éstas y aquellas cosas, junto a éstos y aquellos hombres, junto a estas vanidades, estos subterfugios y esta parlotería. El haber-pasado desbanda todas las familiaridades (*Heimlichkeiten*) y ocupaciones, el haber-pasado se lleva consigo todo a la nada. El haber-pasado no es un suceso, un incidente en mi *Dasein*. Pues es *su haber-pasado*, no un algo (*ein Was*) en él, que acontezca, que lo asalte y lo altere. Este haber-pasado no es un Qué, sino un Cómo (*Wie*), y, ciertamente, el Cómo propio de mi *Dasein*.[14] Este haber-pasado, hacia el cual puedo precursar en cuanto que mío, no es un qué, sino el Cómo de mi *Dasein* sin más.

En la medida en que este precursar hacia el haber-pasado mantiene firmemente a éste en el Cómo de la eventualidad, el *Dasein* mismo se vuelve visible en su Cómo. El precursar hacia el haber-pasado es el correr del *Dasein* al encuentro (*gegen*) de su más extrema posibilidad; y en la medida en que este "correr al

---

[14] "Qué" y "cómo" funcionan aquí como índices ontológicos fundamentales. Desde luego no se contraponen, en estilo clásico, como esencia y cualidad, sino que en ellos se imprime ya nítidamente la "diferencia ontológica". "Qué" señala un contenido entitativo; "cómo", en cambio, un modo en que es, por decirlo así, "ejercido", "actualizado" el ser, es decir, designa la *modalidad* de la *performance* de ser.

encuentro" es serio, aquél es arrojado de vuelta, en este correr, al ser-aún de sí mismo. Esto es el regresar del *Dasein* a su cotidianidad, que todavía es, y de modo tal que el haber-pasado, en cuanto Cómo propio descubre también a la cotidianidad en su cómo, la lleva, en su ocupación y su ajetreo, de vuelta al Cómo. Trae de vuelta al Cómo todo qué, [todo] curar y [todo] hacer planes.

Este haber-pasado-de, en cuanto Cómo, trae al *Dasein* sin miramientos a la única posibilidad de sí mismo, lo hace instalarse completamente solo sobre sí mismo. Este haber-pasado tiene el poder (*vermag*) de instalar al *Dasein,* en medio de la esplendidez de su cotidianidad, en la inhospitalaria extrañeza (*Unheimlichkeit*).[15] En la medida en que le pone por delante al *Dasein* la más extrema posibilidad, la precursión es el cumplimiento fundamental de la interpretación del *Dasein*. La precursión arrebata la perspectiva fundamental bajo la cual se pone el *Dasein*. Muestra, al mismo tiempo, que la categoría fundamental de este ente es el Cómo.

Quizá no es una coincidencia que Kant determinara el principio fundamental de su ética de tal suerte que decimos que es formal. Tal vez sabía, en virtud de una familiaridad con el *Dasein*, que éste es el Cómo. Pero quedó reservado solamente para los profetas de hoy organizar el *Dasein* de manera tal que el cómo es encubierto.

El *Dasein* es propiamente consigo mismo (*bei ihm selbst*), es verdaderamente existente (*existent*), cuando se mantiene en este precursar. *Este precursar* no *es* otra cosa que *el propio y único futuro del Dasein propio.* En el precursar el *Dasein es* su futuro, de tal suerte que, en este ser-futuro (*Zukünftigsein*), vuelve sobre su pasado y su presente. El *Dasein*, concebido en su más extrema posibilidad de ser, *es el tiempo mismo*, no *en* el tiempo. En cuanto [es] el Cómo propio del ser-temporal, el ser-futuro así caracterizado es el modo de ser del *Dasein* en el cual y a partir del cual éste se da su tiempo. Manteniéndome en el precursar junto a mi haber-pasado tengo tiempo. Toda habladuría (*Gerede*), aquello en lo que ésta se entre-tiene, toda agitación, toda ocupación, todo bullicio y toda correría se desploma. No tener tiempo significa arrojar el tiempo en el mal presente de la cotidianidad. Ser-futuro da tiempo, configura el presente y permite repetir el pasado en el cómo de su ser-vivido.

Con respecto al tiempo quiere decir esto que *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro.* Para ver esto y malbaratarlo como paradoja interesante, el *Dasein* tiene que mantenerse en su precursar. Entonces se hace manifiesto que el trato originario con el tiempo no es la medición. Pues el mismo volver atrás en el

[15] Este término fundamental aguza la oposición entre el asumir resueltamente la más extrema posibilidad de ser del *Dasein* y el refugio en lo "domiciliado", "familiar" y "hogareño" de la cotidianidad: el refugio, es decir, al pie de la letra, la huída hacia estos "hogares". V., más arriba, en el texto, el uso de la expresión *Heimlichkeiten*.

precursar es el cómo del procurar en el cual estoy justamente per-durando. Este volver atrás no puede nunca ser eso que se llama aburrido, lo que se consume, lo que se desgasta. La eventualidad está señalada por [el hecho de] que, en virtud del precursar hacia el tiempo propio, tiene en cada caso todo tiempo para sí. El tiempo jamás se hace largo, porque originariamente no tiene longitud. El precursar-hacia colapsa cuando se lo comprende como pregunta por el cuándo y el cuán-largo-aún del haber-pasado, porque las encuestas dirigidas al haber-pasado en el sentido del cuán-largo-aún y el cuándo no están en absoluto junto al haber-pasado en la posibilidad caracterizada; se apegan, precisamente, al no-haber-pasado-todavía, se ocupan con lo que todavía posiblemente me queda. Este preguntar no asume (*ergreift*) la indeterminación de la certeza del haber-pasado, sino que precisamente quiere determinar el tiempo indeterminado. El preguntar es un querer desprenderse del haber-pasado en lo que éste es: indeterminado y, en cuanto indeterminado, cierto. Semejante preguntar es tan escasamente un precursar hacia el haber-pasado, que justamente organiza la huída (*Flucht*) característica ante el haber-pasado.

El precursar asume el haber-pasado como posibilidad propia de cada instante, como lo ahora cierto. El ser-futuro, como posibilidad del *Dasein* en cuanto eventual, da tiempo, porque *es* el tiempo mismo. Así se hace visible a la vez que la pregunta por el cuánto del tiempo, el cuán largo y el cuándo, en tanto que la futuridad (*Zukünftigkeit*) es propiamente el tiempo, es una pregunta que tiene que permanecer inadecuada al tiempo. Sólo si digo que el tiempo no tiene propiamente tiempo para calcular el tiempo, [profiero], entonces, un enunciado adecuado.

Sin embargo, hemos conocido al *Dasein*, el mismo que ha de ser el tiempo, como uno que cuenta con el tiempo, e incluso midiéndolo con el reloj. El *Dasein* es ahí con el reloj, aunque sólo sea el más próximo y cotidiano del día y la noche. El *Dasein* cuenta e inquiere por el cuánto del tiempo, y por eso nunca está en propiedad cabe el tiempo. Preguntando así por el cuándo y el cuándo, pierde el *Dasein* su tiempo. ¿Qué pasa con este inquirir que pierde el tiempo? ¿Adónde se va el tiempo? Precisamente el *Dasein* que cuenta con el tiempo, que vive con el reloj en la mano, este *Dasein* que cuenta con el tiempo, dice constantemente: no tengo tiempo. ¿Acaso no se traiciona a sí mismo en lo que él hace con el tiempo, en la medida en que, al fin y al cabo, él mismo es el tiempo? ¡Perder el tiempo y proveerse para ello de un reloj! ¿Acaso no irrumpe aquí la inhospitalaria extrañeza del *Dasein*?

La pregunta por el cuándo del haber-pasado indeterminado y, en general, por el cuánto del tiempo, es la pregunta por lo que todavía me queda, lo que me queda todavía como presente. Traer el tiempo al cuánto quiere decir tomarlo como el ahora del presente. Preguntar por el cuánto del tiempo significa absorberse en el procurar de un [algo, un] qué presente. El *Dasein* huye del Cómo y se cuelga del eventual qué presente. El *Dasein* es aquello que él procura; el *Dasein* es su presente.

Todo lo que sale al encuentro en el mundo, le sale al encuentro [al *Dasein*] en cuanto que éste se mantiene en el ahora; así le sale al encuentro el tiempo mismo, que el *Dasein* es en cada caso, pero que es como presente.

El procurar como absorberse en el presente está, no obstante, en (*bei*) un todavía-no, que primeramente debe ser resuelto en la cura por éste mismo. El *Dasein* es también en el presente de su procurar el tiempo pleno (*die volle Zeit*), y esto de manera tal que no se desprende del futuro. El futuro es ahora aquello de lo que pende la cura, no el ser-futuro propio del haber-pasado, sino el futuro que el presente mismo se configura para sí como suyo, porque el haber-pasado, como el futuro propio, no puede nunca devenir presente. Si [el futuro] fuera esto, sería la nada. La futuridad, de la que pende la cura, es tal por gracia del presente. Y el *Dasein*, en cuanto se absorbe en el ahora del mundo presente, está tan escasamente dispuesto a aceptar que se ha evadido de la futuridad propia, que dice haber asumido el futuro en virtud de la cura por el desarrollo de la humanidad y la cultura, etc.

El *Dasein*, como presente procurante, se mantiene junto a aquello que procura. Se hastía en el qué, se hastía de llenar el día. Al *Dasein*, como ser-presente, que jamás tiene tiempo, a este *Dasein* se le hace el tiempo, de pronto, largo. El tiempo se vacía, porque el *Dasein* ha alargado el tiempo desde un comienzo en la pregunta por el cuánto, mientras que el constante volver en el precursar hacia el haber-pasado no deviene jamás aburrido (*langweilig*).[16] El *Dasein* quisiera que siempre le saliese al encuentro algo nuevo en el propio presente. En la cotidianidad, el acontecer del mundo sale al encuentro en el tiempo, en el presente. El día a día vive con el reloj, y esto quiere decir que el procurar vuelve sin fin al ahora; dice: ahora, desde ahora hasta entonces, hasta el siguiente ahora.

El *Dasein*, determinado como ser-uno-con-otro, quiere decir a la vez: ser conducido por la interpretación dominante que el *Dasein* da acerca de sí mismo; de lo que *uno* opina, de la moda, de las corrientes, de lo que está pasando: de la corriente, que no es ninguno, de lo que es la moda: nadie. El *Dasein* no es en la cotidianidad el ser que *yo* soy, antes bien, la cotidianidad del *Dasein* es aquel ser que *uno* es. Y, según esto, el *Dasein* es el tiempo, en que *uno* está uno-con-otro: el

[16] El tema del aburrimiento (*Langeweile*, que literalmente dice: "largo rato") es objeto de un extensísimo análisis en el curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* ("Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad", GA, Bd. 29/30, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983), dictado en el semestre de invierno de 1929/30. También la lección inaugural *¿Qué es metafísica?* de 1929 en la Universidad de Freiburg contiene indicaciones esenciales sobre el tema, centradas en torno al enunciado: "El aburrimiento manifiesta al ente en su totalidad". Y, más lejos, el comienzo de la *Introducción a la metafísica* lo menciona, junto a la desesperación y al júbilo, como un afecto originario en que se hace sentir el "oculto poder" de la "pregunta fundamental de la metafísica".

tiempo de "uno". El reloj que *uno* tiene, cada reloj muestra el tiempo del ser-uno-con-otro-en-el-mundo.

En la investigación de la historia hallamos fenómenos relevantes, pero todavía enteramente inaclarados, como el de las generaciones, de la conexión entre generaciones, que están en interdependencia con estos fenómenos [que examinamos]. El reloj nos muestra el ahora, pero ningún reloj muestra jamás el futuro ni jamás ha mostrado el pasado. Toda medición del tiempo quiere decir: traer el tiempo al cuánto. Cuando determino con el reloj la ocurrencia futura de un evento, no me refiero al futuro, sino que determino el cuán-largo de mi esperar ahora hasta el ahora mencionado. El tiempo que un reloj hace accesible es visto como [tiempo] presente. Cuando se intenta derivar del tiempo natural lo que es el tiempo, entonces el νυν es el μετϱον para pasado y futuro. Entonces el tiempo es interpretado ya como presente, el pasado es interpretado como ya-no-más-presente, el futuro como indeterminado aún-no-presente: el pasado es irrecuperable, el futuro, indeterminado.

De ahí que la cotidianidad hable de sí como aquello dentro de lo cual la naturaleza sale constantemente al encuentro. Que los acontecimientos sean en el tiempo no significa que tienen tiempo, sino que, adviniendo (*vorkommend*) y teniendo-lugar (*daseiend*), salen al encuentro en tanto que discurren a través de un presente. Este tiempo presente se explica como curso secuencial que rueda constantemente a través del ahora; una sucesión de la cual se dice que el sentido direccional es único e irreversible. Todo lo aconteciente rueda desde un futuro sin fin hacia el pasado irrecuperable.

Dos cosas son características en esta interpretación: 1. la irreversibilidad, 2. la homogeneización en puntos-ahora (*Jetztpunkte*).

La *irreversibilidad* abarca todo lo que esta explicación pueda atrapar aún del tiempo propio. Es lo que queda restante de la futuridad como fenómeno fundamental del tiempo en cuanto *Dasein*. Esta consideración aparta la vista del futuro [y la dirige] hacia el presente, y desde éste corre la consideración del tiempo fluyente en pos del pasado. La determinación del tiempo en su irreversibilidad se funda en que el tiempo fue invertido previamente.

La *homogeneización* es una asimilación del tiempo al espacio, a la presencia pura y simple (*schlechthinnige Präsenz*);[17] la tendencia de expulsar todo tiempo fuera de sí hacia un presente. Se lo matematiza completamente, [convirtiéndolo] en la coordenada t junto a las coordenadas espaciales x, y, z. Es irreversible. Esto es lo

---

[17] Con una valencia distinta, el curso del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ("Los problemas fundamentales de la fenomenología", GA, Bd. 24, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975) habla de la *Präsenz* como "el esquema horizontal del éxtasis del presentificar": es, pues, una determinación de la *temporalidad* (*Temporalität*) del ser, que funge como horizonte del presente (*Gegenwart*), peculiar de la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*) extática del *Dasein*.

único en lo que el tiempo todavía se anuncia, [lo único] en lo cual resiste una matematización definitiva. Anterior y posterior (*Vorher und Nachher*) no son necesariamente más temprano y más tarde, no son modos de la temporalidad. En la secuencia numérica, por ejemplo, el 3 es anterior al 4, el 8 es posterior al 7. Pero no por eso el 3 es más temprano que el 4. Los números no son más temprano o más tarde, porque no están en absoluto en el tiempo. Más temprano y más tarde son un antes y después completamente determinados. Una vez que el tiempo es definido como tiempo del reloj, ya no hay esperanza de arribar alguna vez a su sentido originario.

Pero que el tiempo sea definido así inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*) estriba en el *Dasein* mismo. La eventualidad es constitutiva. El *Dasein* es mío en su propiedad sólo en cuanto posible. El *Dasein* es ahí, las más de las veces, en la cotidianidad, la cual, sin embargo, como aquella determinada temporalidad que huye ante la futuridad, sólo puede ser comprendida cuando se la confronta con el tiempo propio del ser-futuro del haber-pasado. Lo que dice el *Dasein* acerca del tiempo, lo pronuncia a partir de la cotidianidad. [Que] el *Dasein* [sea] en cuanto pendiente de su presente quiere decir que el pasado es el haber-pasado, [que] es irrecuperable. Este es el pasado del presente de lo cotidiano, que se entre-tiene en el presente de sus trajines. Por eso, el *Dasein*, en cuanto presente así determinado, no ve lo pasado.

La consideración de la historia que surge en el presente ve en ella solamente el trajín irrecuperable: lo que estaba pasando. La consideración de lo que pasó es inagotable. Se pierde en el contenido [*Stoff*]. Puesto que esta historia y temporalidad del presente no alcanza en absoluto al pasado, sólo tiene otro presente. El pasado permanece clausurado para un presente en tanto que éste, el *Dasein*, no sea, él mismo, histórico. Pero el *Dasein* es histórico en sí mismo en la medida en que es su posibilidad. En el ser-futuro, el *Dasein* es su pasado; vuelve a él en el Cómo. El modo del volver atrás es, entre otros, la conciencia (*Gewissen*).[18] Sólo el Cómo es repetible. El pasado —experimentado como historicidad propia— es completamente distinto al haber-pasado. Es algo a lo cual siempre puedo volver.

La generación actual piensa que está en la historia, incluso, que está sobrecargada de historia. Se queja clamorosamente del historicismo —*lucus a non lucendo*. Se denomina historia a algo que no es historia en absoluto. Puesto que todo se disuelve en historia, dice el presente, habría que regresar otra vez a lo suprahistórico. No basta con que el *Dasein* actual se haya perdido en la presente

---

[18] Esta mención del tema de la conciencia es la que da pie para la nota de *Ser y Tiempo* que remite a esta conferencia (v. nuestra Noticia Preliminar). Se dice allí: "Las presentes consideraciones y las que siguen fueron comunicadas en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública en Marburg (julio de 1924) sobre el concepto de tiempo." No obstante, la nota sugiere mucho más material a propósito del tema que el que efectivamente se encuentra en la conferencia.

pseudo-historia, sino que tiene que emplear también el último resto de su temporalidad (es decir, del *Dasein*) para hurtarse enteramente del tiempo, del *Dasein*. Y [se supone que] por este camino hacia la suprahistoricidad debe hallarse la *Weltanschauung*. (Esta es la inhospitalaria extrañeza que constituye el tiempo del presente.)

La interpretación vulgar del *Dasein* amenaza con el peligro del relativismo. Pero el miedo (*Angst*) al relativismo es el medio al *Dasein*. El pasado como historia propia es repetible en el Cómo. *La posibilidad de acceso a la historia se funda en la posibilidad de acuerdo a la cual un presente sabe (versteht) siempre ser futuro. Este es el primer principio de toda hermenéutica.* Dice algo sobre el ser del *Dasein*, el cual es la historicidad misma. La filosofía jamás llegará a averiguar lo que es la historia, mientras analice la historia como objeto de consideración del método. El enigma de la historia reside en qué significa *ser* histórico.

Cabe decir, en resumen: tiempo es *Dasein*. El *Dasein* es mi eventualidad, y ésta puede ser la eventualidad en lo futuro en el precursar hacia el haber-pasado cierto pero indeterminado. El *Dasein* siempre es en un modo de su posible ser-temporal. El *Dasein* es el tiempo, el tiempo es temporal. El *Dasein* no es el tiempo, sino la temporalidad. El enunciado fundamental: *el tiempo es temporal* es, por eso, la determinación más propia —y no es una tautología, porque el ser de la temporalidad significa actualidad no-idéntica (*ungleiche Wirklichkeit*). El *Dasein* es su haber-pasado, es su posibilidad en el precursar hacia este haber-pasado. En este precursar, yo soy el tiempo propiamente, tengo tiempo. En la medida en que el tiempo es mío, hay (*gibt es*) muchos tiempos. *El* tiempo carece de sentido: tiempo es temporal.

Sólo si el tiempo es entendido así como *Dasein*, sólo entonces se aclara bien lo que significa el enunciado tradicional acerca del tiempo, cuando dice que el tiempo es el verdadero *principium individuationis*. Esto se entiende regularmente como sucesión irreversible, como tiempo del presente y tiempo de la naturaleza. Pero ¿en qué medida es el tiempo, en cuanto propio, el principio de individuación, es decir, aquello a partir de lo cual el *Dasein* es en la eventualidad? En el ser-futuro del precursar, el *Dasein*, que es en la medianía, deviene él mismo; [es] en el precursar [que él] se hace visible como la única oportunidad (*einzige Diesmaligkeit*)[19] de su único destino en la posibilidad de su único haber-pasado. Esta individuación tiene la peculiaridad de no llegar a una individuación en el sentido de la configuración fantástica de existencias excepcionales; reprime todo exceptuarse. Individúa de tal

[19] *Diesmaligkeit* se traduciría más o menos literalmente como la condición o cualidad de ser ésta la (única) vez. Lo aludido aquí es la temática del καιρον, del tiempo propicio, de la oportunidad, que juega un papel importante en la configuración del concepto heideggeriano de tiempo durante el periodo preparatorio de *Ser y Tiempo*.

manera que hace a todos iguales. En el ser junto (*Zusammensein*) con la muerte cada uno es llevado al Cómo que cada uno puede ser en igual medida; a una posibilidad en referencia a la cual ninguno se distingue; al Cómo en el cual todo Qué se disipa pulverizado.

Para concluir, [sometamos] la historicidad y la posibilidad de repetir a una prueba. Aristóteles solía enfatizar con frecuencia en sus escritos que lo más importante es la recta $\pi\alpha\iota\delta\varepsilon\acute{\iota}\alpha$, la originaria seguridad en un asunto, surgida de una familiaridad con el asunto mismo, la seguridad del adecuado trato con el asunto. Para corresponder al carácter de ser de lo que aquí es tema, tenemos que hablar temporalmente del tiempo. Repitamos temporalmente la pregunta de qué es el tiempo. El tiempo es el Cómo. Cuando se inquiere qué es el tiempo, no hay que apegarse prematuramente a una respuesta (el tiempo es esto y esto), que siempre enuncia un Qué.

No miremos a la respuesta, sino que repitamos la pregunta. ¿Qué ocurrió con la pregunta? Se ha transformado. ¿Qué es el tiempo? se convirtió en la pregunta ¿quién es el tiempo? Más ceñidamente: ¿somos nosotros mismos el tiempo? O aun más ceñidamente: ¿soy yo mi tiempo? Con ello me le acerco al máximo, y si entiendo la pregunta rectamente, entonces todo, a propósito de ella, se ha vuelto serio. Semejante preguntar es, así, el modo más adecuado de acceso y de trato con el tiempo en cuanto [que éste es] en cada caso mío. Entonces *Dasein* sería ser cuestionable (*Fraglichsein*).